Marcus Ohlström, Marco Solinas e Olivier Voirol
discutono
Redistribuzione o riconoscimento?
di Nancy Fraser e Axel Honneth

Esperienze e giustizia: sui limiti del riconoscimento
Marcus Ohlström

Redistribuzione o riconoscimento?[1] di Axel Honneth e Nancy Fraser è forse uno dei libri più importanti di filosofia politica editi nel corso dell'ultimo decennio. In una serie di sfide, repliche e contro-repliche gli autori si obbligano reciprocamente a chiarificare e ad approfondire le loro rispettive posizioni su fondamentali questioni di teoria morale, sociale e politica, offrendo al lettore una analisi ancor più ricca e profonda di due visioni del pensiero politico che si sono già mostrate di alto profilo. Il loro sforzo comune non serve però soltanto ad affilare le reciproche posizioni. Con la ricchezza delle sue questioni, sempre trattate con accuratezza e raffinatezza, l'audace ambizione a ripensare il nostro mondo sociale non parzialmente ma nella sua totalità, il testo pone delle questioni teoriche significative per molti di noi e getta nuova luce su questioni pressanti e vissute concernenti giustizia, subordinazione e sofferenza sociale. Non dovrebbe perciò sorprendere che questo scambio sia servito ad altri autori come punto di partenza per sviluppare le proprie prospettive su questioni affini, né il fatto che continui ad esserlo con lo scorrere degli anni.

Inutile dire che qualsiasi tentativo di sintetizzare o di commentare una discussione così ricca è condannata all'incompletezza. Di conseguenza, limiterò i miei propositi soltanto ad un punto, ancorché di importanza centrale. Tralasciando Fraser, metterò in discussione la tesi di Honneth per cui il riconoscimento da sé solo è sufficiente a cogliere tutto ciò che pertiene alla giustizia sociale. A differenza di Fraser, individuerò le principali mancanze dell'approccio di Honneth non in quanto viene fondato eticamente, ma piuttosto nel fatto che egli assume come punto di partenza il disrispetto esperito dai soggetti. Sosterrò che questo rende Honneth vulnerabile rispetto a pretese di riconoscimento false e ingiustificate, pretese che egli trasla in richieste di distribuzione di reddito.

Redistribuzione e – oppure – o riconoscimento?

Nella pagine iniziali, Fraser definisce e descrive ciò che possiamo chiamare *la svolta teoretica del riconoscimento*. Con ciò intende una tendenza, concernente sia la teoria sia la vita politica, a concettualizzare le ingiustizie sociali come una questione di riconoscimento

[1] N. Fraser, A. Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 2003 – Idd., *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*, London, Verso, 2003 – trad. it. *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Roma, Meltemi, 2007.

piuttosto che di redistribuzione – ove quest'ultimo termine pertiene al lessico delle rivendicazioni di giustizia degli anni precedenti quale è stato formulato ad esempio da John Rawls[2], Ronald Dworkin[3] o Brian Barry[4]. La giustizia sociale, così è stato ormai detto, non può concernere soltanto l'appropriata distribuzione di un set predefinito di beni sociali o naturali. Poiché il valore di tali beni è necessariamente definito da una struttura di valore sottostante, e poiché tale struttura molto probabilmente riflette gli interessi dei gruppi dominanti nella società, la mera redistribuzione dei beni individuati non può compensare le ingiustizie sociali al loro livello più profondo (un argomento preso in prestito, come si vede, dal ben noto argomento marxiano contro la mera redistribuzione). Di contro, debbono essere tirate in gioco le relazioni di potere che definiscono le struttura di valore della società e l'obiettivo di una teoria della giustizia deve esser quello di identificare e dar voce a pretese di «riconoscimento» di modi di vita precedentemente subordinati. Considerando Axel Honneth e Charles Taylor come i due maggiori autori che hanno proposto una teoria del riconoscimento contemporanea, Fraser concorda con loro quanto al fatto che il linguaggio della redistribuzione non può cogliere adeguatamente tutto ciò che concerne giustizia sociale e ingiustizie. Contro Honneth e Taylor, però, Fraser ritiene che non possa farlo neanche un'attenzione unilaterale sul riconoscimento.

Per Fraser (mal-)distribuzione e (mis-)riconoscimento sono due assi separati dell'(in-)giustizia, il primo perché esprime la subordinazione (potenziale) economica, il secondo la subordinazione (potenziale) culturale. Di certo i due assi tendono ad essere interrelati, talvolta in modo intricato, ma nessuno dei due può essere ridotto all'altro. Di conseguenza, argomenta Fraser, ciò di cui abbiamo bisogno è un approccio di *dualismo di prospettiva*, tale da permetterci di valutare le pratiche sociali *sia* come istanze di distribuzione *sia* come istanze di riconoscimento – sia come economia sia come cultura (pp. 85-87). Ciò solleva una molteplicità di sfide teoretiche. Primo, e anzitutto, obbliga Fraser a riformulare le domande etiche di riconoscimento in termini deontologici, rendendole compatibili con il linguaggio del paradigma distributivo degli anni passati. Fraser opera così un salto che merita di essere discusso approfonditamente, qui però non posso soffermarmici a lungo. Lo ricapitolerò pertanto brevemente con un esempio, supportando la sua assunzione principale per cui la redistribuzione non può essere ridotta al riconoscimento, né il riconoscimento alla redistribuzione: «lo testimonia il caso del banchiere afro-americano di Wall Strett – scrive Fraser – che non riuscì a trovare un taxi disposto a caricarlo»; qui abbiamo un esempio di *ingiustizia culturale*, ove i modelli di valore istituzionalizzati rendono il nostro banchiere meno che un pari, nonostante la sua *posizione economica* (p. 49); oppure «lo testimonia il caso di un abile lavoratore industriale bianco che si trova disoccupato a causa della chiusura dell'industria, in seguito a una fusione speculativa», ove emerge che il nostro lavoratore industriale è vittima di una *ingiustizia economica*, nonostante la sua *posizione culturale* (p. 50). Avere più denaro non renderebbe il banchiere immune dalla discriminazione. Una stima ancor più alta nei confronti dell'esperto lavoratore bianco non gli restituirebbe il suo lavoro. Per comprendere e rimediare correttamente alle ingiustizie dobbiamo quindi considerare la vita sociale sia dalla prospettiva dell'economica sia da quella culturale.

Sull'altro fronte, Honneth sostiene che una *teoria del riconoscimento sufficientemente diversificata* possa fare precisamente ciò che le tesi di Fraser non riescono a fare: offrirci gli strumenti di cui necessitiamo per comprendere e tematizzare anche le questioni di ma-

[2] J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1971, trad. it. *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1982.

[3] R. Dworkin, *What Is Equality? Part 1: Equality of Welfare. Part 2: Equality of Resources*, in «Philosophy and Public Affairs» 10, n. 3 e n. 4 (1981), pp. 185-246 e 83-345.

[4] B. Barry, *A Treatise on Social Justice*, vol. 2 *Justice as Impartiality*, Oxford, Clarendon, 1995.

trice *distributiva*. Il riconoscimento, afferma, è più di qualcosa di «meramente culturale». Non è un fondamento tra gli altri, ma il concetto cruciale che struttura la vita normativa della società nel suo complesso (p. 163 sg.). Riprendendo la concezione di Hegel e Mead del sociale come costitutivo dell'individuo, Honneth sostiene che il reciproco riconoscimento tra soggetti è una condizione necessaria per una riuscita formazione identitaria e per l'autorealizzazione (pp. 152-163). Quando le relazioni sociali di riconoscimento non sono all'altezza di questo standard di reciprocità – ovvero quando sono asimmetriche e subordinano un gruppo ad un altro – coloro che vengono subordinati esperiscono se stessi come oggetti di disrispetto. Questi sentimenti di disrispetto così innescano e alimentano le lotte per il riconoscimento, finalizzate a cerare o a ristabilire le necessarie condizioni di reciprocità (p. 191)[5]. Nelle società moderne, continua Honneth, possono essere individuate tre sfere distinte del riconoscimento, organizzate in base ai principi dell'amore, dell'eguaglianza e della prestazione (pp. 168-175). Sono questi i tre principi che oggi strutturano la vita sociale, che guidano le nostre lotte sociali e riferendosi ai quali è possibile «argomentare ragionevolmente che le forme esistenti di riconoscimento sono inadeguate o insufficienti e hanno bisogno di essere espanse» (p. 174). Come tali, essi sono gli strumenti che adottiamo per combattere anche le lotte concernenti la distribuzione.

Lasciatemi spiegare. Honneth suggerisce che vi siano due modi di intendere le lotte distributive – o come lotte concernenti l'influenza relativa dei principi di eguaglianza e della prestazione, o come lotte concernenti l'adeguata interpretazione del principio della prestazione. L'instaurazione e la graduale espansione dei diritti sociali può fornire un esempio del primo tipo di lotta. Tale processo, sostiene Honneth, dovrebbe essere inteso come una penetrazione del principio di eguaglianza nella sfera precedentemente governata dal solo principio della prestazione. Motivati da sentimenti di disrispetto, i gruppi subordinati si sono richiamati al principio di eguaglianza per richiedere, *indipendentemente dalla prestazione*, un reddito minimo sociale, avanzando «l'affermazione, difficilmente discutibile, che i membri della società possono usufruire realmente della loro autonomia giuridicamente garantita solo se viene loro assicurato un livello minimo di risorse economiche» (p. 182). Oppure possiamo richiamare le lotte contemporanee per l'eguaglianza di genere per vedere come le rivendicazioni redistributive possano essere concettualizzate come lotte concernenti l'adeguata interpretazione del principio della prestazione (pp. 185-187). In alcuni paesi europei, ad esempio, le infermiere hanno richiesto convincentemente salari più alti rivendicando il fatto che i loro contributi erano stati precedentementi sottostimati e dovevano essere rivalutati. Anche le ingiustizie economiche allora, sembrerebbe, possono essere intese come ingiustizie radicate culturalmente, sì che le lotte distributive possono essere intese come lotte per il riconoscimento. Resta però da vedere, se è così, come *dovremmo* intenderle.

Una critica troncata

Sembra ragionevole aspettarsi che una teoria della giustizia debba essere in grado di mettere in questione i modelli culturali istituzionalizzati, nel senso inteso dai teorici del riconoscimento quando affermano che le teorie puramente distributive non possono soddisfare una tale attesa. È però altrettanto ragionevole aspettarsi essa debba essere in grado di offrire una guida appropriata su come i beni, i vantaggi e i carichi della vita sociale debbano essere distribuiti entro la società. Rispetto a questo punto sembrerebbe che l'approccio di Honneth sia deficitario.

[5] Questa idea è spiegata chiaramente in A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1992, trad. it. *Lotta per il riconoscimento*, Milano, il Saggiatore, 1992.

Fraser sostiene che la causa fondamentale del problema di Honneth sia dovuta la fatto che egli formula le sue richieste in termini di autorealizzazione e formazione identitaria, ovvero come giudizi etici fondati su una teoria del bene, piuttosto che come giudizi deontologici del diritto. Ciò obbliga Honneth – così sostiene sempre Fraser – a svuotare la sua posizione di ogni contenuto sostanziale: poiché in un mondo pluralistico gli orizzonti di valore etici si intersecano, gli approcci etici possono evitare il «settarismo» soltanto formalizzando le loro richieste fino al punto in cui non vi siano margini per controversie o contestazioni di sostanza (pp. 266-271). Fermiamoci alle lotte distributive concettualizzate come lotte concernenti l'adeguata interpretazione del principio della prestazione. Quando coloro che partecipano a queste lotte sono in disaccordo, non potrà essere chiamata in gioco nessuna interpretazione *sostanziale* della «prestazione» al fine di distinguere tra rivendicazioni fondate e infondate, né per chiarire che prestazione dovrebbe esser presa in considerazione, poiché non si può dir niente su quale dovrebbe essere il valore della prestazione (p. 267 sg.). La concezione delle lotte distributive di Honneth, conclude Fraser, è dunque imputabile di indeterminatezza.

Sono incline a concordare con Fraser – ciò pone un problema per Honneth. Anziché fermarmi alla questione per come viene descritta da Fraser, vorrei però suggerire che il problema deve esser posto ad un livello più profondo. Mi pare infatti che Honneth inciampi in talune difficoltà anche quando non ha senso parlare delle «condizioni moderne del pluralismo di valori», ovvero anche quando gli orizzonti di valore non divergono fino al punto da essere incommensurabili nel senso del termine inteso da Isaiah Berlin[6]. La causa fondamentale, piuttosto, è che Honneth prende come punto di partenza il disrispetto *esperito*, e che permette alle esperienze dei soggetti di rientrare nelle nostre lotte sociali prendendole per buone, senza cioè discriminare tra esperienze legittime e illegittime. Mi pare che ciò renda l'approccio di Honneth non soltanto indeterminato: può infatti anche accadere che, allorché si sia in grado di offrire delle risposte determinate, si offrano le risposte *sbagliate*.

La tesi che vorrei difendere – o piuttosto schizzare, non ho spazio per far di più – è che Honneth sia decisamente troppo generoso nello spazio che concede alle parti coinvolte. Per lui, le lotte sociali sono lotte tra gruppi sociali esistenti e ciò che è in gioco sono gli interessi attuali, gli orizzonti di valore, le identità o i modi di vita di questi gruppi – così come vengono esperiti dai soggetti stessi. Non tutti gli interessi però sono legittimi e, dunque, non a tutti gli interessi dovrebbe esser permesso di rientrare nelle lotte sociali prendendoli per buoni. Si considerino i libertari amanti della libertà di Robert Nozick, diffidenti di tasse e governi e ostinatamente contrari all'idea dell'eguaglianza sociale[7]. Potrebbe darsi che siano semplicemente in errore, che le loro rivendicazioni siano infondate, e che non dovrebbe essergli permesso di portare sul tavolo delle trattative in modo non meditato i loro interessi egocentrici. O si prendano i surfisti di Malibu amanti della libertà ma anche free-riding di Philippe van Parijs, che evitano il lavoro salariato e rivendicano il diritto ad un reddito di base incondizionato[8]. Nuovamente, potrebbe darsi che siano in errore, che le loro richieste siano ingiustificate e che ad essi dovrebbe essere richiesto di avanzare delle richieste più ragionevoli *prima* di entrar a far parte delle nostre lotte sociali.

Potrebbe darsi, ho scritto, ma potrebbe anche non essere così. Queste, comunque, non sono questioni alle quali si può rispondere facilmente con Honneth. I libertari che

[6] Cfr. I. Berlin, *Two Concepts of Liberty*, Oxford, Clarendon, 1958, trad. it. *Due concetti di libertà*, in Id., *Quattro saggi sulla libertà*, Milano, Feltrinelli, 1989.

[7] R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books, 1974, trad. it. *Anarchia, Stato e utopia*, Milano, il Saggiatore, Milano, 2000.

[8] P. van Parijs, *Why Surfers Should Be Fed: The Liberal Case for an Unconditional Basic Income*, in «Philosophy and Public Affairs» 20, n. 2 (1991), pp. 101-131.

si autoproclamano sovra-tassati potrebbero esperire la tassazione come un furto e quindi come disrispetto. I surfisti di Malibu potrebbero esperire il rifiuto di un reddito di base come una violazione della loro facoltà di vivere la vita che vogliono e quindi come disrispetto. Ma potrebbe anche darsi che i libertari di Nozick non siano all'altezza di esigenze di solidarietà moralmente fondate, o che i surfisti di Parijs non lo siano rispetto alle esigenze di responsabilità fondate egualitariamente (che, se ci fermiamo all'accusa di free-riding, equivale alla stessa cosa – non accettare la giusta quota di uno dei carichi della vita sociale). In altri termini, potrebbe darsi che le rivendicazioni citate siano ingiustificate e che, quindi, non dovrebbero essere prese seriamente in considerazione. Sono queste le battaglie combattute dai teorici della distribuzione, volte a distinguere il giusto dallo sbagliato, a domandare chi dovrebbe accettare cosa, quali rivendicazioni sono legittime e quali non lo sono, quali dovrebbero essere stabilite attraverso deliberazioni democratiche e quali dovrebbero essere estromesso già pre-politicamente. Honneth, comunque, sì tanto generoso com'egli è, non discrimina tra rivendicazioni legittime e illegittime.

La fonte più profonda del problema di Honneth è quindi, paradossalmente, che egli ci offre soltanto una critica troncata. Dico paradossalmente perché questo ci riporta alla forza motivazionale precedente alla svolta teoretica del riconoscimento – allorché i nostri teorici della distribuzione accettarono in modo eccessivamente acritico le strutture di valore della società come un dato non problematico. Ma la necessità della critica si estende oltre gli orizzonti di valore dei gruppi dominanti, oltre quegli orizzonti di valore e quelle credenze che potrebbero o meno essere egemonizzati diffusamente nella società. Essa si applica agli orizzonti di valore e alle credenze ritenuti validi anche da altri gruppi sociali, siano o non siano dominati, subordinati o sofferenti. Proprio come un'adeguata teoria della giustizia deve resistere alla tentazione di prendere gli orizzonti di valore come dati, così essa deve resistere alla tentazione di prendere qualsiasi orizzonte di valore come dato. Ma è questo che Honneth sembra non riuscire a fare.

Si potrebbe certo argomentare che le stesse rivendicazioni illegittime verranno marginalizzate nel processo stesso delle lotte sociali e che quindi l'approccio di Honneth, alla fine, perverrà a ciò a cui dovrebbe pervenire. Ma allora si potrebbe anche argomentare che le nostre teorie distributive tengano conto, nelle riforme sociali, degli orizzonti di valore repressivi. Dopotutto, nei lavori di Rawls, Dworkin o Barry niente impedisce che le strutture di valore delle nostre società vengano pubblicamente tematizzate, discusse e messe in questione. Perché la critica rivolta contro il paradigma distributivo abbia senso, deve essere intesa come la tesi per cui le teorie puramente distributive mancano il fine di accertare gli orizzonti di valore *teoreticamente*, o se si vuole *pre-politicamente*. Non facendolo – lasciando sviluppare agli attori delle lotte sociali i loro dissensi nella vita politica *senza* una precedente considerazione teoretica del campo in gioco – rientrerebbe in gioco un pregiudizio a favore dell'ordine di valore predominante. Sembrerebbe però che il deficit di Honneth nell'accertare le rivendicazioni dei richiedenti già al livello della teoria faccia rientrare precisamente lo stesso tipo di pregiudizio.

La necessità di accertare criticamente le nostre strutture di valore è dunque, perlomeno in parte, una necessità teoretica o pre-politica. Il che significa che una teoria adeguata della giustizia non può limitarsi soltanto a tracciare la grammatica morale dei conflitti sociali e quindi a lasciar giocare questi conflitti dagli attori stessi. Un'adeguata teoria della giustizia deve andare oltre questo punto – deve essere in grado di guidare la prassi politica e di indicare la direzione verso il giusto, scansando lo sbagliato, senza riguardo per le credenze ritenute vere dai gruppi dominanti o da altri gruppi sociali. Questo però è ciò che l'approccio di Honneth non può fare, alimentato com'è dai sentimenti del disrispetto e dalle esperienze dei soggetti stessi, e mancando di discriminare tra le rivendicazioni compensatorie legittime e quelle illegittime.

Note conclusive

Così, mentre Honneth potrebbe essere nel giusto quando sostiene che l'ingiustizia sofferta dall'abile lavoratore bianco di Fraser *può essere intesa* in termini di riconoscimento, non è chiaro come il suo approccio teoretico puramente riconoscitivo possa rispondere adeguatamente a come tale rivendicazione *debba essere valutata*. Certo – e questo indebolisce in parte il mio argomento – io ho presupposto quello che dovrebbe essere mostrato: che l'economia non può essere ridotta alla sola cultura, che non tutto concerne interpretazioni di interessi forgiati culturalmente, che vi sono verità e falsità che vanno al di là della mera cultura. O, per riprendere l'esempio fatto precedentemente, che potrebbe anche darsi che i libertari di Nozick o i surfisti free-riding di van Parijs siano semplicemente in errore. Non in errore rispetto allo schema interpretativo proprio della nostra cultura, ma in errore al di là di ciò che essi stessi o le persone in generale considerano essere giusto o sbagliato.

La tesi secondo cui Honneth non valuta le nostre esperienze soggettive teoreticamente, o pre-politicamente, tiene soltanto sulla base dell'assunzione per cui una tale valutazione sia possibile. Ciò a sua volta richiede che vi sia un punto di partenza più profondo, moralmente precedente alle esperienze dei soggetti e valido al di là della cultura. Io, comunque, non ho argomentato in tal senso. Riconoscendo l'incompletezza del mio argomento, propongo queste riflessioni soltanto come un tentativo di far maggior luce su quella che considero la maggior mancanza dell'approccio di Honneth e delle sue presupposizioni teoretiche.

(*Traduzione dall'inglese di Marco Solinas*)

Marcus Ohlström
Linnaeus University, Sweden
marcus.ohlstrom@lnu.se

Sulle basi motivazionali delle lotte sociali. Honneth versus *Fraser*
Marco Solinas

Soffermarsi sulla serrata critica avanzata da Axel Honneth alla dicotomia tra conflitti economici (redistributivi) e culturali (identitari) riproposta da Nancy Fraser credo possa essere utile anche perché permette di far luce, in negativo, sul rinnovato tentativo di superare talune basilari premesse della classica tradizione marxista e, in positivo, di meglio determinare i principali snodi teorici di una proposta filosofico-sociale che mira ambiziosamente a ricondurre le basi motivazionali di tutte le lotte sociali esclusivamente ad aspettative e convinzioni eminentemente morali. Mi soffermerò preliminarmente sul versante negativo, mostrando come la critica allo «stile marxista» adottato da Fraser nel delineare il suo dualismo rappresenti fondamentalmente una critica dello schema marxiano struttura/sovrastruttura (1). A seguire sottolineerò come l'abbandono di questo schema poggi, a differenza di quanto avvenne agli esordi della teoria critica, su una ripresa dell'impostazione normativista complessiva di Habermas (al di là della certo cruciale distinzione tra mondo vitale e sistema), ma venga ricondotta anche a Gramsci, la cui impostazione risulta a mio avviso più equilibrata (2). Nel terzo passo mostrerò infatti come Honneth sia giunto a radicalizzare il suo modello teoretico-riconoscitivo, avanzando la tesi per cui tutte le lotte sociali, quindi anche i conflitti di natura redistributiva, avrebbero una base motivazionale esclusivamente morale, restringendo così la prospettiva analitica di fondo (3). Approccio che, come cercherò di mostrare in un ultimo passo, dà vita ad una frattura teoretica tra sfera morale e sfera etico-politica che credo possa essere ricomposta attraverso la riado-

zione di prospettive e strumenti concettuali di matrice gramsciana, ivi incluso il concetto di egemonia (4).

Riflessi sovrastrutturali

In negativo, il primo cardine della critica avanzata all'«eredità marxista» di Fraser ruota sul fatto che Honneth condivide «la convinzione che Marx compia alcuni gravi errori nella sua analisi della società capitalista. L'obiezione centrale qui riguarda la sua inequivocabile propensione a liquidare troppo rapidamente le potenze morali ordinatrici del principio di uguaglianza o della prestazione come sovrastruttura culturale (*als kulturellen Überbau*), sebbene siano proprio esse a fornire, in primo luogo, la cornice per l'efficacia della legittimazione della nuova società di mercato emergente» (p. 183, trad. mod.). Principi che giocano un ruolo determinante nella stessa determinazione del valore di ciò che è definito come «lavoro», sì che «fra la nuova gerarchia di status, quindi della scala di stima sociale definita in base ai valori industriali-capitalistici, e l'ineguale distribuzione materiale delle risorse, vi è dunque più di un rapporto meramente esterno tra "sovrastruttura" e "base" (*mehr als das bloß äußerliche Verhältnis von „Überbau" und „Basis"*), tra "ideologia" e realtà di fatto» (p. 172, trad. mia). Honneth si spinge così ben al di là della problematizzazione dello schema della sovrastruttura quale riflesso della struttura intrapresa dai primi esponenti della teoria critica. In primo luogo, a cambiare è la prospettiva complessiva dalla quale viene messo in discussione lo schema marxiano: la questione non è più quella di trovare una risposta alla non coscienza di classe, o di testare al riguardo l'efficacia di taluni dispositivi ideologici: abbandonata la filosofia della storia marxiana, «la tendenza storico-filosofica a considerare il proletariato come l'unica misura del malcontento sociale» si rivela infatti, scrive Honneth, un «fatale errore che la teoria marxista ha sempre compiuto» (p. 152). Ora la questione nevralgica è quella di mostrare che la critica, così come la giustificazione ed invero la stessa costituzione, perlomeno in parte, dei criteri di valore capitalistici attorno ai quali ruotano i conflitti redistributivi poggia appunto su principi di ordine «morale». Ad essere in gioco perciò non è più soltanto la tesi (invero ormai vetusta) per cui la sovrastruttura non rappresenterebbe che un mero riflesso della struttura, ma la tenuta della separazione stessa tra la sfera dell'economia e quella della cultura (o del «materiale» e del «culturale» o «simbolico»). Qui Honneth si muove quindi sia contro Marx sia contro, o forse meglio: oltre Habermas. Ed è precisamente in questa direzione che ha continuato a lavorare negli ultimissimi anni, insistendo sugli elementi normativi immanenti alla sfera economica[9].

Radici normative

Sempre in negativo, il secondo elemento su cui ruota la critica all'eredità marxista della Fraser concerne il basilare modello socio-antropologico adottato. Honneth al riguardo sottolinea come nella tradizione della teoria critica, lasciandosi guidare dall'idea per cui alla classe lavoratrice potesse essere ascritto un «interesse unificato», e che esso escludesse a priori la necessità di offrire «una spiegazione separata delle aspettative morali» dei soggetti (individuali e collettivi), sia stato nettamente privilegiato un modello antropologico

[9] Vedi soprattutto A. Honneth, *Arbeit und Anerkennung. Versuch einer Neubestimmung*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 56/3, 2008, pp. 327-341, trad. it. *Lavoro e riconoscimento. Per una ridefinizione*, in Id., *Capitalismo e riconoscimento*, Firenze, Firenze University Press, 2010, pp. 19-38.

di taglio utilitaristico che ha precluso nel contempo la possibilità di sviluppare un'analisi di quei fattori morali che risultano alimentare gli stessi conflitti redistributivi (p. 155). Da questa prospettiva, l'impianto teoretico-riconoscitivo «dovrebbe servire a rendere visibile il livello profondo dei conflitti moralmente motivati che la tradizione della teoria sociale critica ha spesso misconosciuto, per la sua ossessione nei confronti del concetto di interesse» (p. 166; vedi anche p. 163). Ossessione che rende conto del «perché, nella tradizione della teoria critica della società, non sia mai stato realmente intrapreso il tentativo di giungere a una comprensione concettuale preliminare (*sich konzeptuell… vorzuverständigen*) delle fonti normative del malcontento sociale. Con la notevole eccezione di Jürgen Habermas – assieme al quale, forse, dovrebbe trovare posto Antonio Gramsci – è prevalsa, per certe ragioni, una tendenza all'anti-normativismo, che proibisce di attribuire agli individui aspettative normative nei confronti della società » (p. 157). Su questo piano Honneth si allontana quindi dalla prima teoria critica, seguendo Habermas, per insistere sulla necessità di adottare una prospettiva eminentemente normativa nell'analisi della realtà sociale, nella fattispecie della sofferenza e del malcontento. Egli si richiama altresì, seppur prudentemente, ad Antonio Gramsci. Io credo che il richiamo per un verso sia legittimo: nei suoi lavori si ritrova una inequivocabile propensione a valorizzare il piano etico e morale inerente alle lotte sociali all'interno di un framework teorico che, seppur saldamente di matrice marxiana, è fermamente anti-economicistico e nel quale viene appunto problematizzato, su più piani, lo schema struttura/sovrastruttura. Tuttavia, rispetto alla critica avanzata da Honneth nei confronti del ruolo degli interessi materiali nella genesi delle lotte sociali, e più in generale alla radicalizzazione del suo modello teoretico che ora vedremo, credo che la prospettiva gramsciana offra il vantaggio di riuscire a coniugare meglio le due dimensioni concernenti le istanze morali e gli interessi materiali che sottostanno e alimentano le lotte sociali (e politiche), senza nondimeno cadere in un atteggiamento dualistico.

La radicalizzazione del modello teoretico-riconoscitivo

In positivo, l'abbandono dello schema struttura/sovrastruttura e il congiunto superamento del suddetto modello socio-antropologico si traduce in Honneth nel tentativo di interpretare le ingiustizie pertinenti sia all'ambito redistributivo sia a quello identitario entro un framework unificato rappresentato da una teoria del riconoscimento. Ciò significa che sul piano più strettamente economico si tratta di «offrire la prova a sostegno della forte tesi secondo cui anche le ingiustizie distributive devono essere intese come espressione istituzionale di disrispetto sociale (*von sozialer Missachtung*) o, più precisamente, di rapporti di riconoscimento ingiustificati» (p. 140, trad. mod.). Il cammino per dimostrare questa tesi si snoda all'incirca nel modo seguente: la premessa è che «dal momento che le istituzioni fondamentali, anche nelle società capitalistiche, richiedono legittimazione razionale attraverso principi generalizzabili di rispetto reciproco, la loro riproduzione dipende ancora da una base di consenso morale»; da ciò discende che «quello che spinge individui o gruppi sociali a porre in questione il sistema sociale prevalente e a impegnarsi nella resistenza pratica, è la convinzione *morale* che, per quanto riguarda la loro situazione o le loro particolari caratteristiche, i principi di riconoscimento considerati legittimi sono applicati in modo scorretto o inadeguato»; ne consegue che «un'esperienza morale, che può essere significativamente descritta come quella del "disrispetto" (*Missachtung*), deve essere considerata come la base motivazionale di tutte le lotte sociali (*als die motivationale Basis aller soziale Kämpfe*)» (pp. 190-191, trad. mod.); tesi equivalente all'affermazione secondo cui «l'esperienza dell'ingiustizia sociale corrisponde sempre al negare ciò che è considerato riconoscimento legittimo» (p. 207). Anche le lotte redistributive rientrerebbero dunque, come «tutte» le altre sociali, tra le lotte per il riconoscimento.

Questa catena argomentativa credo segnali come la battaglia intrapresa contro il modello economicistico e utilitaristico di ascendenza marxista si sia nettamente radicalizzata in direzione dell'elaborazione di un framework normativo che tende a non lasciar più molto spazio alla tematizzazione delle interrelazioni tra aspettative morali e interessi materiali. In *Lotta per il riconoscimento*, invece, la questione della distinzione tra le lotte concernenti interessi, potere e beni materiali da una parte, e le condizioni intersoggettive dell'identità dall'altra, veniva affrontata, perlomeno così mi sembra, con più prudenza: il «modello di conflitto teoretico-riconoscitivo – scriveva Honneth – non può però sostituire (*eben nicht ersetzen*) quel primo modello utilitaristico, ma vorrebbe soltanto integrarlo (*sondern allein ergänzen wollen*)»[10]. La stessa tesi programmatica ivi delineata per cui «una teoria del riconoscimento debba anche, al di là della sua funzione integrativa, sostenere il compito di una possibile correzione» del modello utilitaristico[11], mi pare preservasse la possibilità di problematizzare, di fianco alla sfera morale del riconoscimento, quella dei rapporti di potere e degli interessi che concorrono a plasmare le basi motivazionali delle lotte sociali. Emergeva in altri termini un orizzonte teoretico che offriva sì una netta alternativa al precedente modello, schivando però i pericoli di una certa unilateralità: integrare e finanche correggere in modo sostanziale, non però sostituire completamente. Prudenza che trovo ben giustificata: per quanto si possa lavorare sulla differenziazione dei concetti morali di riconoscimento e disrispetto, non credo sia possibile subordinare completamente la sfera degli interessi materiali a questo framework, giungendo in definitiva a considerarli come dei meri derivati. Viceversa, nella discussione con Fraser, forse anche perché dai toni molto accesi, la tradizionale «ossessione» nei confronti della categoria strumentale di «interesse» sembrerebbe quasi esser stata sostituita da una speculare per il concetto normativo di «riconoscimento». Ed è questa sorta di deriva che penso possa essere evitata riprendendo a lavorare sull'impostazione gramsciana.

La dimensione etico-politica e la questione dell'egemonia

Impostazione che potrebbe giocare un ruolo di rilievo anche rispetto al fatto che, riconducendo la base motivazionale di tutte le lotte sociali esclusivamente al disrispetto, viene a delinearsi una sorta di frattura rispetto alla dimensione etico-politica di tali esperienze morali. In breve, perché il disrispetto possa rappresentare una motivazione per intraprendere una data lotta sociale, deve necessariamente essere interpretato per mezzo di un determinato vocabolario che ne permetta la traduzione in termini socio-politici e, quindi, la sua universalizzabilità a un dato gruppo sociale. Viceversa, l'esperienza potrebbe restare confinata ad esempio nell'ambito del risentimento personale, o rovesciarsi contro il soggetto stesso, in particolare ove ad essere in gioco è quella «sofferenza», anche psichica, che lo stesso Honneth ha sottolineato[12]. Una tale «traduzione», analizzata in breve già in *Lotta per il riconoscimento*[13], contempla del resto anche il fatto che, come viene esplicitato nella discussione con Fraser, «i sentimenti sociali di ingiustizia siano sempre modellati dai discorsi pubblici» (p. 295). Tali analisi e assunzioni equivalgono però a riconoscere più o meno indirettamente la natura etico-politica degli stessi sentimenti morali di ingiustizia.

[10] A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 194, trad. mod.

[11] *Ibidem*.

[12] Vedi per esempio in questo senso A. Honneth, *Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung*, in Id. (Hg.), *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*, Frankfurt/M.-New York, Campus, 2002, pp. 141-158, trad. it. *Autorealizzazione organizzata. Paradossi dell'individualizzazione*, in Id., *Capitalismo e riconoscimento*, cit., pp. 39-54, soprattutto pp. *52ss.*

[13] Cfr. *ibidem*, pp. 190ss.

Se è così, credo sia allora necessario procedere nella direzione di una più decisa politicizzazione della fenomenologia delle esperienze morali individuali e collettive tracciata da Honneth; emblematiche divengono al riguardo quelle esperienze interpretabili come riconoscimento negato e disrispetto che generano sofferenze individuali ma *non* conducono e non motivano ad intraprendere delle lotte sociali[14]. La loro analisi permetterebbe però una valutazione critica, in senso stretto, di quei potenziali emancipatori immanenti alla sofferenza sociale che la rinnovata teoria critica dello stesso Honneth mira a dischiudere. Viceversa, anche sulla spinta di fondo di una visione di ascendenza hegeliana del pressoché costante sviluppo progressivo del livello morale ed etico della realtà sociale, non mi pare vengano efficacemente approntati gli strumenti analitici e concettuali in grado di render conto delle situazioni di stasi e, a maggior ragione, dei movimenti regressivi.

Dal mio punto di vista, tra i principali strumenti concettuali necessari ad un tale ampliamento prospettico vi è la tematizzazione gramsciana della dimensione etico-politica delle lotte sociali, e la concettualizzazione ad essa correlata dell'egemonia. La ripresa di questa prospettiva credo potrebbe aiutare a far luce sui molteplici dispositivi e apparati egemonici che cooperano a determinare sintassi e semantiche di vocabolari, se si vuole di ideologie, atti a neutralizzare i potenziali emancipatori della sofferenza sociale, e quindi consoni al perpetuarsi del dominio consensuale. Tale approccio è nel contempo atto a ricondurre anche la dimensione economica degli interessi materiali ad un livello fondativo della teoria: essi vengono a delinearsi quali elementi che, nel quadro dei rapporti di forza complessivi, contribuiscono in modo essenziale a plasmare le convinzioni e le aspettative morali dei soggetti e dei gruppi sociali sui quali l'egemonia viene esercitata; nei termini di Gramsci: «se l'egemonia è etico-politica, non può non essere anche economica»[15]. In conclusione, trovo del tutto condivisibile il rinnovato e reiterato sforzo di Honneth volto a superare l'economicismo e il radicale anti-normativismo propri della tradizione marxista più classica, rivalutando una dimensione assolutamente cruciale delle lotte sociali, ivi incluse quelle pertinenti alla sfera economica (redistributive), quale emerge ad esempio nell'esperienza morale del disrispetto. Nel contempo credo però sia necessario riequilibrare l'unilateralità prospettica teoretico-riconoscitiva complessiva, contemplando anche i processi speculari che dall'economico muovono verso il culturale, sì da ricostruire il profilo di una dinamica tra il piano morale e quello dell'interesse, dell'economico e del politico che, da questo punto di vista, sembra presentare un moto circolare o, se si preferisce, dialettico.

Marco Solinas
Università di Firenze
marco.solinas.serra@gmail.com

«I conflitti redistributivi sono delle lotte per il riconoscimento».
Note sul dibattito tra Axel Honneth e Nancy Fraser
Olivier Voirol

L'opera di Nancy Fraser e Axel Honneth *Redistribuzione o riconoscimento?* rappresenta uno dei dibattiti recenti, nell'ambito della filosofia sociale e politica, tra i più interessanti per l'ampiezza dei problemi sollevati e la profondità delle sfide teoriche (e politiche) affrontate. Fraser

[14] Intendo quindi il compito di una «politicizzazione» in senso molto differente da J.-Ph. Deranty and E. Renault, che insistono invece soprattutto sul piano del ruolo e delle forme delle istituzioni e su quello della teoria della giustizia, cfr. Idd., *Politicizing Honneth's Ethics of Recognition*, in «Thesis Eleven», 88, 2077, pp. 92-111.

[15] A. Gramsci, *Noterelle sul Machiavelli*, Q. 13 (XXX), 18, 12ª.

e Honneth si collocano inequivocabilmente nella linea della tradizione della teoria critica inaugurata da Max Horkheimer e dai suoi colleghi negli anni Trenta, ed entrambi hanno consacrato una parte considerevole dei loro lavori a proseguire ed attualizzare tale tradizione, misurandosi con le sfide teoriche e i conflitti politici dei nostri tempi. Questo scambio tra i due filosofi contemporanei si colloca così al centro del dibattito sull'attualità della teoria critica.

La questione centrale verte sul posto da accordare al concetto di riconoscimento nell'analisi e nella critica della società contemporanea e sul modo in cui tale concetto si rapporta ad una teoria della giustizia. Fraser e Honneth concordano nel dire che la questione del riconoscimento figura ormai al centro delle attuali preoccupazioni sia sociali sia teoriche e, dunque, che il concetto di riconoscimento è di primaria importanza per comprendere il tempo presente. Concordano altresì sul fatto che il riconoscimento non concerna soltanto l'ambito dell'identità e della cultura, ma debba essere articolato anche rispetto alle «classiche» questioni della giustizia sociale connesse alla distribuzione economica. Tuttavia, è a proposito di tale articolazione e, com'è noto, dello spazio da accordare al concetto di riconoscimento entro una teoria della giustizia sociale che i due filosofi divergono.

Nancy Fraser propone un «dualismo di prospettiva» che distingue le questioni della giustizia concernenti la sfera culturale da quelle concernenti la sfera economica. A suo avviso, non si può rimediare alle ingiustizie culturali attraverso una politica della redistribuzione e, viceversa, a quelle redistributive attraverso un politica dell'identità. Di conseguenza propone di combinare una concezione della giustizia incentrata sul riconoscimento con una sulla redistribuzione. Tale prospettiva dualista è subordinata ad un *principio normativo superiore*: la partecipazione: garantire parità partecipativa implica rimediare nel contempo alle ingiustizie economiche e a quelle culturali. A tale principio normativo di partecipazione paritaria corrisponde il concetto weberiano di *status*, volto a render conto della partecipazione nel contempo culturale ed economica. Ne consegue che nel modello di Fraser il riconoscimento gioca un ruolo secondario rispetto al concetto normativo di partecipazione.

Axel Honneth muove da una preoccupazione simile quanto alle società contemporanee e all'aumento delle ingiustizie legate alla redistribuzione e al riconoscimento. Però, a differenza di Fraser, rifiuta di separare le questioni connesse alla sfera culturale da quelle dell'economia. Ai suoi occhi il concetto di riconoscimento offre il criterio normativo centrale per disegnare una teoria della giustizia sociale in grado di rispondere alle ingiustizie sia culturali sia economiche. Honneth sviluppa una concezione pluralista della giustizia prendendo in considerazione tre sfere normative del riconoscimento (amore, diritto, solidarietà), nelle quali la costituzione intersoggettiva dei soggetti è a fondamento della possibilità dell'autorealizzazione. Secondo lui, nonostante l'economia sia regolata da dei principi specifici e nelle società capitalistiche avanzate si sia notevolmente differenziata, non può essere disancorata dalla dimensione normativa, e resta fondamentalmente governata da valutazioni concernenti i contributi e le prestazioni dei soggetti sociali. In quanto tale, essa dipende fondamentalmente dal riconoscimento e non può essere pensata come una sfera «a parte», indipendente dai processi normativi. Di conseguenza, Honneth rifiuta la proposta di Fraser di applicare all'economia un principio di giustizia distinto concernente l'ambito specifico della redistribuzione, dal momento che l'economia riposa fondamentalmente su dei processi di riconoscimento e sui conflitti ad essi correlati.

Il dibattito tra Fraser e Honneth investe una molteplicità di dimensioni sulle quali mi è qui impossibile soffermarmi dettagliatamente[16]; si pensi ad esempio alla collocazione

[16] Il dibattito tra Honneth e Fraser ha dato luogo a numerose discussioni, al riguardo vedi p. es. S. Thompson, *Is Redistribution a Form of Recognition? Comments on the Fraser–Honneth Debate*, in «Critical Review of International Social and Political Philosophy», vol. 8, 2005, n. 1, pp. 85–102; Ch. F. Zurn, *Recognition, Redistribution, and Democracy: Dilemmas of Honneth's Critical Social Theory*, in «European Journal of Philosophy», 13/1, 2005, pp. 89-126.

dell'azione collettiva e dei movimenti sociali nel quadro di una teoria del riconoscimento, al rapporto tra identità e cultura, al rapporto tra status e riconoscimento o alla storia delle sfere del riconoscimento. Una delle quationi cruciali del dibattito concerne come detto la collocazione da conferire all'economia in rapporto alla cultura o al sociale: si deve adottare un *approccio dualista* che distingue i processi economici da quelli sociali e culturali o, al contrario, privilegiare un *approccio monista* rifiutando ogni fondamentale distinzione tra i due? Tale questione attraversa l'intero dibattito tra i due filosofi. A prima vista, la posizione sostenuta da Fraser è più attraente se ci si richiama alla sua capacità di articolare delle sfere differenti dell'azione sociale e di far posto alle «classiche» questioni della giustizia sociale senza tuttavia sacrificare il peso accordato al riconoscimento. Fraser perciò adotta una concezione dell'economia tale per cui essa si configura come una sfera differenziata, attraverstaa da meccanismi specifici disancorati dai processi culturali e sociali – tornerò sulla questione.

Al contrario, la posizione sostenuta da Honneth è più difficile da difendere a causa della sua «radicalità». Essa difatti va contro la concezione, attualmente largamente diffusa, che analizza la sfera dell'economia seguendo la scienza economica dominante, di cui una delle caratteristiche è quella di disancorarla dal sociale e dal culturale. Honneth è perciò costretto a riformulare le questioni distributive proprie della sfera economica entro un quadro «extraeconomico» che rinvia al mondo delle norme sociali e culturali. Questa posizione monista rappresenta anzitutto una rottura rispetto al modo egemonico di pensare l'economia e investe necessariamente i fondamenti stessi sui quali le scienze economiche si sono costituite – così come le teorie sistemiche della differenziazione funzionale. Una tale posizione presta però chiaramente il fianco all'obiezione di essere «semplicistica» nel momento in cui considera l'economia come una sfera sottoposta unicamente a relazioni regolate da norme e non da processi di differenziazione sistemica[17].

Nel retroscena di questo scambio tra Honneth e Fraser vi è dunque una tematica implicita che configura tacitamente il dibattito: quella del rapporto della teoria critica con il marxismo. Se questa tematica non gioca un ruolo importante nel dibattito, perlomeno in questi termini, esso eredita nondimeno il problema dal retaggio della teoria critica. Jürgen Habermas, tre decenni or sono, aveva giocato un ruolo chiave in tale dibattito, in particolare con le opere *Per la ricostruzione del materialismo storico* (1976) e soprattutto *Teoria dell'agire comunicativo* (1981). Fraser e Honneth sono degli eredi della teoria habermasiana della comunicazione: la riprendono e la continuano a loro modo, allontanandosene su punti essenziali.

Habermas, com'è noto, sfidò il marxismo anzitutto dalla prospettiva della teoria dell'azione, di cui criticò il monismo: Marx disponeva di una sola categoria dell'agire, quella della «prassi produttiva», rinviante all'agire finalizzato incarnato nel lavoro, e avrebbe così trascurato l'agire orientato secondo le norme proprie dello scambio comunicativo. Questa mancanza ha delle conseguenze negative perché esclude ogni parte autonoma dell'agire politico e qualsivoglia esistenza d'uno spazio pubblico democratico, cui è proprio precisamente d'orientarsi in rapporto a delle norme e di trasformarle per mezzo della deliberazione collettiva. Secondo Habermas, si debbono distinguere due modalità di azione che dipendono dall'agire strumentale (lavoro) da una parte, e dall'agire comunicativo (norme e linguaggio) dall'altra. Da questa fondamentale distinzione realizzata al livello della teoria dell'azione discende, sul piano della teoria della società, una distinzione fondamentale tra sistema e mondo della vita. Secondo Habermas, l'economia avente come modalità di azione il lavoro dipende dal *sistema* (allo stesso titolo del potere e dell'amministrazione), mentre la comunicazione, la cultura e l'argomentazione normativa dipendono in quanto tali dal *mondo della vita*. Là dove il marxismo si appoggia ad una prospettiva monista ba-

[17] Cfr. Ch. F. Zurn, *Recognition, Redistribution, and Democracy*, cit.

sata sull'agire produttivo, Habermas introduce invece due modalità dell'agire così come due sfere distinte dell'azione. È in ragione di questo dualismo che egli propone di superare l'impasse del marxismo senza rinunciare ad alcune delle sue categorie centrali.

Nancy Fraser e Axel Honneth hanno ereditato tale questione, ed è muovendo da tale eredità che le loro differenze si manifestano nel modo più chiaro. In generale, Fraser si inscrive nella linea del dualismo habermasiano, sviluppandolo in direzione di una teoria della giustizia. Se propone inequivocabilmente un'articolazione tra cultura ed economia che si differenzia dall'approccio habermasiano, essa nondimeno aderisce fondamentalmente ad un approccio dualista. Al contrario, Honneth sviluppa un approccio monista e critica la frattura tra cultura ed economia – restando in ciò fedele ai suoi lavori precedenti (vedi la sua critica al dualismo habermasiano tra sistema e mondo della vita)[18]. In *Critica del potere* (1986), Honneth rimprovera ad Habermas di aver optato per una teoria della società basata su due sfere distinte, l'una strutturata secondo norme, comunicazione e intesa intersoggettiva, riferimenti culturali e consenso verbale, l'altra secondo attività strumentali, finalità strategiche, rapporti di potere e di conflitto. Secondo Honneth questo dualismo impedisce di cogliere le interconnessioni tra processi differenti, obbligando a presupporre da una parte un mondo della vita pacifico, consensuale e privo di conflitti, dall'altra un sistema saturo di conflitti e di rapporti di potere escludenti ogni riferimento normativo. Tuttavia, nonostante questa importane critica, Honneth s'accorda alla «svolta comunicativa» della teoria critica operata da Habermas e, di conseguenza, concorda con la sua critica della riduzione marxista dell'agire alla categoria della prassi produttiva.

Muovendo da qui, il percorso di Honneth si snoda su più tappe concernenti diversi modi di concepire il ruolo dell'economia – o del «sistema» – nel suo rapporto con il sociale e la cultura. Una delle sue prime preoccupazioni fu quella di elaborare un concetto di *lavoro* che si svincolasse dall'idea habermasiana del suo rigoroso confinamento all'agire strumentale, spogliandolo così dalle norme e svuotandolo di ogni attributo morale; Honneth, al contrario, ha mostrato che il lavoro è ancorato a delle aspettative sociali normative e include una dimensione morale e culturale irriducibile al funzionalismo[19]. La seconda tappa è consisitita nello sviluppare un approccio al *conflitto* che si svincolasse dal modello strategico attraverso l'elaborazione di una conflittualità non strumentale sostenuta da motivazioni morali – nel contempo nel «mondo della vita» e nel «sistema». Questo approccio, sviluppato in *Lotta per il riconoscimento* (1991), offre una base concettuale per intendere i conflitti economici nei termini di conflitti per il riconoscimento – e non come delle semplici strategie di ordine funzionale. Honneth concepisce le lotte sociali non più secondo una definizione strategica dell'azione e delle motivazioni del conflitto ma secondo un modello morale della conflittualità[20].

Alla terza tappa del suo cammino, ancora in corso, Honneth propone di approcciarsi alla sfera dell'*economia* – che Habermas derubrica alla voce «sistema» – nei termini del concetto di riconoscimento e mostra che i processi economici implicano fondamentalmente dei rapporti normativi concernenti l'apprezzamento dei contributi e delle prestazioni dei soggetti sociali. Detto altrimenti, l'economia non è una sfera funzionale a sé, determinata da modalità d'azione e forme di scambio funzionali separate da ogni aspetto norma-

[18] Cfr. A. Honneth, *Kritik der Macht*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1986, trad. it. *Critica del potere*, Bari, Dedalo, 2002.

[19] Cfr. A. Honneth, *Arbeit und instrumentales Handeln*, in Id. und U. Jaeggi (Hrsg.), *Arbeit, Handlung, Normativität,* Frankfurt/M., Suhrkamp, 1980.

[20] Ho sviluppato questo punto in *L'espace public et les luttes pour la reconnaissance. De Habermas à Honneth*, in *Le public en action. Usages et limites de la notion d'espace public en sciences sociales*, C. Barril, M. Carrel, J.C. Guerrero & A. Marquez (dir.), Paris, L'Harmattan, coll. «Logiques Politiques», 2003, pp. 109-127.

tivo. Tale concezione dell'economia avvicina Honneth alla tradizione «eterodossa» delle scienze economiche – rappresentata tra gli altri da Karl Polany, Marshall Sahlins ecc. – che rifiuta di separare economia e cultura. D'un tratto, Honneth ravviva la tradizione marxista di cui una delle posizioni è quella di mostrare che l'economia non è distaccata dal sociale, dal culturale e dal politico, anche se dà l'apparenza del contrario, ivi inclusa la scienza che intende render conto di questi meccanismi.

Honneth concorda con Marx laddove mostra che la prospettiva dell'economia che si focalizza su questioni distributive non dipende da una sfera autonoma ma da meccanismi politici, sociali e culturali che la oltrepassano. Secondo lui, Marx in effetti si approccia alle questioni distributive non come a delle questioni economiche, ma in quanto esse dipendono da principi di distribuzione ancorati ai rapporti sociali di produzione. Per Marx il livello della remunerazione economica al quale un gruppo sociale può pretendere nel senso di una società è commisurato alla posizione che questo gruppo occupa entro il processo di produzione. È differente se i membri di questo gruppo eseguono un lavoro salariato, svolgono funzioni direttive o se si tratta invece del gruppo che detiene i mezzi di produzione.

Il riavvicinamento a Marx però termina qui, poiché Honneth se ne distanzia rispetto alla questione dei principi extraeconomici che vengono ritenuti conferire valore alle attività sociali: secondo lui, le regole a partire dalle quali è organizzata la distribuzione dei beni materiali è commisurata al grado di stima sociale di cui possono godere i gruppi sociali nel seno di una società in conformità all'ordine o alle gerarchie di valore in essa istituzionalizzate. Se i principi della redistribuzione sono considerati come extraeconomici, essi secondo lui dipendono da un punto di riferimento che non è quello dei rapporti sociali di produzione, come in Marx, ma dai rapporti sociali di riconoscimento. In tal modo Honneth adotta, sull'esempio del marxismo, una prospettiva monista rifiutando però del tutto, a differenza di quest'ultimo, di attribuire alla categoria del lavoro il ruolo principale che esso assume invece in Marx. A suo avviso, questa categoria è fondata su una antropologia problematica: Marx ha fatto del lavoro, in quanto prassi, un fondamento essenziale dell'agire e una condizione dell'umanizzazione, escludendo così dal suo orizzante una serie di attività sociali considerate come «non produttive». Honneth mira a riportare queste ultime entro la sua analisi grazie al suo concetto di riconoscimento: per lui, delle regole di distribuzione non possono essere semplicemente ricondotte ai rapporti di produzione ma debbono essere intese come l'espressione istituzionalizzata del dispositivo socioculturale che definisce quale stima sociale compete a tale o tal'altra attività.

Così, Honneth è in grado di concettualizzare i conflitti inerenti la distribuzione come delle lotte per il riconoscimento. È questo che lo distingue da Fraser. In effetti, le lotte per la redistribuzione sono delle lotte normative per «la legittimità del dispositivo socioculturale che determina il valore di certe attività, qualità e contributi sociali»; sono un conflitto sulle forme istituzionalizzate di riconoscimento tali da definire quali gruppi sociali possono pretendere certi beni materiali in base alla stima sociale che viene accordata alle loro attività. Detto altrimenti, esse rappresentano una lotta attorno alla definizione normativa di particolari attività sociali in quanto contributi sociali degni di valore.

A differenza di Fraser (come di Habermas), Honneth disciude un campo di riflessione entro l'attuale teoria critica volto a ripensare l'economia e la sua collocazione entro i processi normativi. Egli s'inscrive così nella linea che prosegue quanto di meglio vi è nella tradizione marxista: il suo modo di reinscrivere i rapporti economici entro il sociale, il culturale e il politico. In tal modo egli avanza una diagnosi storica differente da quella di Habermas (e di Marx): la prospettiva critica non poggia più né sul tasso di sfruttamento proprio del sistema capitalista (Marx), né sull'esame delle tensioni tra sistema e mondo della vita (Habermas), ma sulle cause sociali responsabili della violazione delle condizioni del riconoscimento.

Si potrebbe certo obiettare ad Honneth di non offrire, tutt'al più, che uno schizzo di questo programma e di non aver tratto le conseguenze della sua posizione monista «radicale» – il che lo rende particolarmente vulnerabile alla critica, specialmente a quella che l'accusa di avere una concezione semplicistica dell'economia. È questo il probelma di una teoria che è ancora in fase di elaborazione e che non ha ancora raggiunto il grado di realizzazione e complessità di quella, ad esempio, di Jürgen Habermas. È però incontestabile che Honneth riapre nuovamente, e in modo ambizioso, il cantiere della problematizzazione dello spazio da conferire al marxismo entro la teoria critica contemporanea, rigettando l'idea che esso sia «morto e sepolto». E lo fa da un nuovo accesso che rimanda a Hegel: il riconoscimento. Su questo punto è agli antipodi di Fraser o ancora di altri autori come Charles Taylor, per il quale il riconoscimento è strettamente culturale. Egli dischiude un campo impegantivo per il futuro della teoria critica spronandola a riallacciare un dialogo, innovatore e soprattutto «non economicista», con il marxismo al fine di esplorare una nuova via per delineare una critica dell'economia e della scienza economica a partire dal concetto normativo di riconoscimento.

(*Traduzione dal francese di Marco Solinas*)

Olivier Voirol
Institut für Sozialforschung, Frankfurt am Main
Université de Lausanne
voirol@soz.uni-frankfurt.de